SEMANAS DE ESTUDIOS ROMANOS – VOL. V
ISSN 0716 - 6214

PERFILES SEMANTICOS DE LA RELIGION ROMANA(*)

Dr. CARLOS A. DISANDRO
Ex - Profesor de las Universidades de La Plata y Bs. Aires

1

Pulsamos una vez más con nuestra mente alertada el pórtico majestuoso de la antigua Roma, para mirar con ojos entrañables en esta reconvención de los antiguos el rostro indeleble de su luminosa densidad inabolible, o como dice nuestro poeta germánico, con sencilla certeza venerable: pulsamos *die schreckende Herrlichkeit des Altertums,* la sobrecogedora majestad de los antiguos, para interrogar *die hohen Geister der Alten,* que *son nuestros Ureltern,* los sublimes espíritus entre los antiguos que son nuestros antepasados semánticos. Una vez más inclinamos nuestro oído, asediado por las fuerzas aquerónticas del Señor del Ruido; una vez más como dice un Romano, del trasiego milenario, San Benito de Nursia, repetimos a nuestros alumnos en tiempos tempestuosos: *obsculta, o fili, praecepta magistri et inclina aurem cordis tui;* una vez más pues rescatamos ese "oído del corazón" sobre las viejas y venerables sonancias latinas y romanas, para desentrañar en lo posible, por una experiencia de los textos la condición sorprendente del lenguaje augural romano, o como afirmo en una expresión moderna los perfiles semánticos de la religión romana.

Ahora bien, he aquí curiosas situaciones críticas y bibliográficas que debo precisar como repaso inevitable de calibres hermenéuticos, a veces dispares y conflictivos, a veces complementarios y sumativos, pero que de todos modos, en uno y otro caso, corresponden a trasiegos epocales, que provocan inevitablemente relecturas esclarecedoras, nuevamente exploratorias, pero nunca consumativas. Para no fatigar a mis ilustrados colegas o a mis ocasionales alumnos, en estas gratas horas de expansión académica, para no reprimir el vuelo lyrico con largas listas exsangües de libros y críticos, procederé como el rapsoda con el relato mítico: retrocediendo a centros semánticos indelebles, o desplegando la memoria de lo aconcetico para interiorizar el espíritu concipiente, el lenguaje que lo ciñe con fulgor inextinguible, la ruina inmisericorde que todavía late con soberana y divina aquiescencia bajo el cielo.

Tres giros temáticos proponen en su curva el variable correlato que conviene desentrañar con cautela. El primero atiende a la extraña historia de una Roma que emerge de las

* Ponencia presentada en la *XII Semana de Estudios Romanos*, realizada en 1986.

penumbras itálicas y se corona con el esplendor del período consular-augusteo, digamos Cicerón, Virgilio, Tito Livio, y sobre todo desde luego con el esplendor del lenguaje y funda con vasto discrimen semántico el espíritu sacral de sus poetas, la existencia-palabra que es existencia en el *numen,* la expresión inabolible de esas virtudes significantes, que abren los próximos milenios, sucesivos a esos esplendores y a esas ruinas. Causa extrañeza pues confrontar para este primer giro dos libros que nos sumen en contradictorias reflexiones.

Uno de ellos corresponde a una supuesta reconstrucción de los orígenes de Roma, tal como lo entiende la historia fáctica arqueológica, estratificadora y remodeleradora de períodos oscuros, en sus testimonios y en su significado. Me refiero pues en este caso al libro de Andreas Alföldi, *Das frühe Rom und die Latiner,* Darmstad, 1977, traducción alemana de la obra original en inglés, University of Michigan Press, 1965. Sigo el texto alemán. En ocho densos capítulos que van desde los *prisci Latini* hasta el total *Herrschaft* o dominio de Roma sobre el Lacio, quedamos abrumados y agradecidos por la ciencia empírica de Alföldi, pero de Roma misma, de esa Roma de aquellos orígenes, y aquí vale el epíteto de Hölderlin, aquellos orígenes *schreckende,* sobrecogedores, descriptos con magistral imagen por el famoso fragmento de Ennio, citado por Cicerón, de esa Roma solar, heráclica y numinosa, de esa Roma *parola di mistero, nessuna parola.*

Una simple pregunta me formulo ante la admirable erudición histórica de Alföldi y de otros; ¿dónde está el *templum* o los *templa* que las palabras katastásicas del augur decían ser ahí, intemporal y fundante? ¿Dónde está, estuvo o podría estar o ser aquel *incrementum numinis,* que según Virgilio es la localización de Roma? Se dirá, sin duda, cuestiones o fantasías de poetas. No, contesto, cuestiones de semántica, que no es lo mismo, desentrañada por los poetas, según una lengua religiosa, el latín, que despliega las categorías sacrales del mundo y de la historia. Pero bendito sea el profesor, diría alguien piadosamente satírico, y ¿qué son esas categorías sacrales, que Ud. afirma ser tan rotundamente? Bien, prefiero contestar con un lyrico moderno: la categoría sacral es un *stärkeres Dasein,* una franja sustraída a la evanescencia inexorable, entre nosotros lo humanos los más evanescentes. Esa "existencia más fuerte" es precisamente la que adensa de modo muy particular la semántica religiosa latina, y la hace perdurar hasta hoy, después de innumerables tempestades semánticas de dos milenios. Y en todo caso supuesto que para el filólogo contemporáneo ni valieran ni se computaran esas categorías sacrales en este corte epocal del siglo XX, sin embargo valieron para el romano desde los orígenes hasta el poema de Rutillo, y valen aun pues en la condición inabolible de la *Werkimmanenz* lírica y semántica. No todos pensarán como Walter Otto, Pierre Boyancé, Kurt Latte, Franz Cumont, etc. Siempre, sin embargo, es superior la obra al filólogo, la historia creativa que la contactada por el historiador, etc. En este sentido, sacralidad y profanidad son dos categorías fundamentales para entender la semántica religiosa latina, y, en general, la cultura romana originaria y originante. El romano es el hombre inmerso en la sacralidad *(der Mensch in der Sacralitat);* el filólogo contemporáneo, constreñido por la textura epocal de su contorno pertenece en cambio al hombre en la profanidad *(der Mensch in der Profanität).* El sutil equilibrio de estos dos hemiferios espirituales concierne también al rigor y a la probidad epistemológica. Sin ellos la filología sería una ciencia de superaditamentos, una especie de neosofística, que no puede penetrar la tierra de los antiguos, la *schreckende Herrlichkeit der Alten,* como dice Hölderlin.

He mencionado dos libros ilustres: el primero es el ya comentado de Andreas Alföldi, admirable como subsuelo para la ciencia de Roma. El segundo, que elijo con toda inten-

ción para trazar la tensa curva epistemológica, es una contraparte, pero en la misma tesitura reconstructiva. Es un libro clásico, de un depurado saber histórico-filológico, escrito por uno de los más grandes latinistas del siglo XX: Richard Heinze. El libro se titula *Die Augusteische Kultur*, 2. Aufl. 1933. 156 págs.

El renovado misterio de la ciudad que se adensa desde el siglo IV, la renovada densidad semántica de su lengua, o para decirlo con la imagen virgiliana, la curva de esa constante emersión desde los orígenes lingüísticos a las coronaciones operativas, propuesta en estos hexámetros a propósito de Roma: (Buc. I. v. 24-25):

verum haec tantum alias inter caput extulit urbes,
quantum lenta solent inter viburna cupressi.
[pero ésta tanto entre las otras ciudades su cabeza ha levantado
cuanto entre sosegados mimbres suelen los cipreses]

Resuena también aquí la áurea designación virgiliana *magnum Iovis incrementum*, que transferiríamos nosotros a la ciudad, a su semántica potenciante, clarificadora, y en mi vocabulario apokatastásica y anakephalaiótica (es decir, redintegrativa y recapitulatoria), y hablaríamos entonces de *magnum incrementum Romae*.

Ahora bien, ni uno ni otro libro penetran el misterio semántico del latín, la singularidad de su lenguaje religioso, en fin, las raíces profundas que no pueden computarse como ruinas, ni pueden medirse como estratos geológicos, migracionales, ocupacionistas, etc., como si de la suma de esos datos empíricos, physicos, por un lado, convivenciales y residuales, por otro lado, pudiéramos reactualizar el *sensus* diacrónico del espíritu latino de los orígenes, la emersión incontrastable de Roma, los *arcana verborum* del augur que ha mantenido por siglos, hasta la confrontación con el cristianismo, el concentrado vigor de un *totum*, de un *holon* indesglosable. Pues sin duda las investigaciones de Heinze y Alföldi nos procuran un marco enigmático para repensar la historia de Roma, precisamente como una historia de esos *arcana verborum*. Ambos libros nos hacen columbrar visiones desparejas de ese equilibrio de energías históricas, potenciantes, que entrarán en un momento lingüístico determinado –subrayo la connotación "lingüístico"– en una contraparte de pasividad, declinación, disolución y pasaje. Es este el problema cardinal para toda la historia de Roma, en su primer milenario, o sea, desde los orígenes fundacionales hasta la muerte de Trajano, por poner un límite preciso, que anuncia de todos modos remociones características y tal vez el principio del fin.

Aplico en este caso, y para columbrar esos misterios trasiegos de historia incitante y concipiente, la visión de un positivista, pero que describe con dramática correlación el "fenómeno", aunque excluye por cierto la interiorización semántica y lyrica que yo procuro. Dice así el pasaje: "Toda existencia tiene su apogeo, una época durante la cual las causas obran y están en relación exacta con los resultados. Este mediodía de la vida, en el cual las formas vivas se equilibran y se manifiestan en todo su esplendor, es común no solamente entre los seres orgánicos, sino también entre las ciudades, las naciones, entre las ideas y las instituciones, en fin entre las empresas y el comercio, que a semejanza de las razas nobles y de las dinastías nacen, se elevan y caen. ¿De dónde viene el rigor con el cual este tema, crecimiento, decrecimiento y abolición, se aplica a todo cuanto se organiza aquí en la tierra? Porque incluso la muerte tiene también en los tiempos de azote, su progreso, su disminución, su recrudecimiento y su sueño [...]. La historia, divulgando las causas de la grandeza y de la decadencia de todo cuanto ha existido, podría indicar

al hombre el momento en que debe detener el ejercicio de todas sus facultades; pero ni los conquistadores, ni los ejecutores, ni las mujeres, ni los autores escuchan esa provechosa voz de la historia [...]. Por otra parte, ni las naciones ni los reyes ha intentado escribir con caracteres imperecederos las causas de esas ruinas de que la historia está llena [...] ¿Por qué nuevas pirámides no recordarían incesantemente este principio que debe dominar la política de las naciones lo mismo que la de los particulares: cuando el efecto producido no está en relación directa ni en proporción igual con su causa, la desorganización y la ruina comienzan? Sin embargo, estos monumentos existen por todas partes, son las tradiciones y las piedras que nos hablan del pasado, que recuerdan los caprichos del indomable destino, cuya mano borra nuestros sueños y nos prueba que los más grandes acontecimientos se resumen en una idea. Troya y Napoléon no son más que poemas"[1].

¿Cuál es pues, la perspectiva de tales reflexiones, "la idea de Roma", cuál es el poema que semánticamente lo configura? ¿Y cómo se obtiene su audición? Entendemos desde luego con esta pregunta "el poema interpretante" *(die gedeutende Welt)*, pues el "poema interpretado" *(die gedeutete Welt) es* sin duda el de Virgilio. Pero en el primero está la causa physico-histórico-semántica, espiritual, creativa o afirmativa, numinosa y significante del segundo; el primer poema en cambio está promovido por ese equilibrio de fuerzas que es para nosotros el fundamento de Roma. El primer poema es la *res* numinosa, el segundo la *res* lyrica.

El segundo giro crítico de evocaciones admirables propondrían con referencia más explícita y ceñida la cuestión de la religión romana, en dos libros ilustres, separados por un lapso de cincuenta años, que dan la medida de la tensión insólita en el trasiego multiplicador de la filología y de la historia, y destacan nuevamente el enigma que nos plantea el carácter de la religión romana. En el ciclo de emersiones y decadencias de ese espíritu religioso, en el vasto discrimen de un milenario que fenece con lo que P. de Labridle considera "la fin de paganisme", ¿qué hizo que ciertas causas y efectos se equilibrarán hacia el siglo IV, o hacia el período de los Escipiones, de Lucrecio y Cicerón, y declinaran desde Séneca y Trajano?

La vasta curva morfológica que describen las exposiciones de Alfòldi y Heinze, en el sentido de una historia comprensiva de hechos oscuros, intrincados o densos, se ciñe especificamente al caso de la "religión romana" en los dos empeños hermenéuticos de Georg Wissowa, *Religion und Kultus der Romer,* 2, Aufl., München, 1912 (612 págs.), y de Kurt Latte. *Römische Religionsgeschichte,* München, 1960 (460 págs.).

Un corte cada vez más profundo se sucede entre Wissowa y Latte, un corte cuyas implicancias hermenéuticas podrían definirse así, según dos proposiciones complementarias: 1) los hechos son el material de la historia interpretada, pero no la historia y mucho menos la historia interpretante; 2) es en la religión romana donde el sistema de nervaduras y centros constructivos espirituales, culturales, resolutivos y fácticos de Roma encuentran sus fuentes profundas, sus energías condicionantes de emersión y receso, descriptas por el texto intuitivo ya citado de un escritor francés del siglo XIX. Y adelantándome un poco a la tabulatura de mi propia tesis, es la religión romana la que manifiesta el sistema pro-

1. H. DE BALZAC, *Historia de la Grandeza y Decadencia de César Birotteau.* (Ed. Brugera, 1978). págs. 309 - 310. La intuición descriptiva del noveslista se suma a una concepción rítmica de la historia Universal y a sus vastas concentraciones semánticas.

do de la semántica latina, que por supuesto es anterior a la protohistoria descripta por Alföldi y por ende absolutamente condicionadora del panorama restricto, trazado magistralmente por Heinze. E imitando pues una famosa sentencia de San Isidoro de Sevilla diría entonces: no de los hechos prehistóricos, protohistóricos o históricos del acontecer romano surge la densidad semántica del latín, sino a la inversa de esta densidad de la palabra surge Roma, parola di mistero. "Semántica" y "Religio" son dos estratos de la misma realidad profunda que definiríamos con una expresión romana *res numinosa.* Pero nos hemos adelantado, como el vate o el aedo, o el antiguo bardo penumbroso, para columbrar las difíciles intuscepciones de *facta* en *verba*; de *verba* en *facta,* o las que energizan según esas combinatorias multívocas, otro plano de densidades activas para el romano: el de la *religio* vinculante según los *arcana verborum* de la semántica latina. La distinción que esbozo, para quien habla capítulo fundamental de una relectura de la *antiquitas* del Lacio, no presume de una fijación absoluta hermenéutica, sino por el contrario anticipa una revisión insoslayable de un vasto material acumulado por siglos. Precisamente la confrontación que rememoramos entre Wissowa y Late ocurre para discernir este lento paso de la historia romana en el espíritu de Mommsen a las claridades estructurales de F. Cumont, K. Latte, P. Boyancé, etc. En ese trasiego la relectura general filológica es la más importante tarea de la investigación y hermenéutica contemporáneas según lo dice el mismo Boyancé en sus *Etudes sur la Religion Romaine* (1972) en los siguientes párrafos de su prefacio que traduzco o resumo así: [2].

Mientras la curva estructural que puede trazarse entre Alföldi y Heinze nos retrotrae quizá a la manifestación histórica de Roma, la que descubren K. Latte y P. Boyancé nos sugiere los trasfondos manifestantes, cuyo esclarecimiento, o por lo menos cuya comprensión, no puede prescindir de los textos y de la hermenéutica filológica. Ahora bien, los textos latinos epigráficos, en materia de antigüedades religiosas, a parte de ser oscuros y escasos no nos retrotraen más allá del siglo III a.C., según nota el mismo Boyancé, y no pueden competir, en ninguna forma, por ejemplo, con el *de re rustica* de Catón, o cruzando un siglo y medio de transformaciones profundas, con el *de divinatione* de Ci-

2. P. BOYANCE, *Etudes sur la Religion Romaine.* Ecole Francaise de Rome. Palais Farnese (Roma, 1972). 440 págs. Cito algunos párrafos característicos de *Prefacio:* "Podrá comprobarse también la diversidad de puntos de vista que adopto. Esto es característico de todos los miembros ligados a la Antigüedad, de nuestra *Ecole Francaise* de Roma. La base de su formación está constituida por las obras de literatura antigua [...] No he cesado de pensar que la filología debe seguir siendo el fundamento de nuestras investigaciones sobre las religiones antiguas".

"Estimo sin embargo que la mayor parte de las veces el arte de leer los textos sigue siendo el camino más corto y también el más rico de promesas que nos permite acceder al conocimiento de la antigüedad. Algunos términos precisos pueden bastar para asegurarnos sobre un hecho más importante que las inferencias extraídas de toneladas de piedras mudas *(les inférences tirées de tonnes de pierres muettes),* de objetos y de fragmentos variados, que sólo permiten elaborar un saber de modo lento e incompleto. En una época, en que el progreso de las disciplinas auxiliares deslumbran y con razón, es esta una verdad de como nunca es menester recordar, en particular en lo que atañe en la formación requerida para un futuro miembro del instituto" [...] (pág. V-VI).

"Es preciso agregar que la filología es una escuela de crítica, de rigir y de prudencia, cuyo manejo no está exento de peligros? Es grande la tentación de aquellos que no tienen el dominio suficiente de los textos, el requerirlos en un sentido que corre parejo con las modas e ideologías reinantes en disciplinas que por lo demás no tienen todavía de ciencia sino el nombre y las pretensiones ... En todo esto es menester guardar una medida y precisamente es la filología la que muchas veces resulta la mejor guardiana para esta mesura. Apartará referencias más ingeniosas que sólidas, las intuiciones que se tienen por tales y sólo son imaginaciones" [...] (pág. VI).

cerón. Es justamente la proximidad incardinada, epocal, de Catón, Varrón, Cicerón, Virgilio; la convivencia del espíritu semántico de la latinidad, que se yergue entre fronteras dificilles y que trascurre por esos textos supérstites; la *religio* lyrica desembozante como una esplendencia de la lengua en su contorno histórico y telúrico, es eso pues lo que merece un reexamen renovado, según incitaciones y lecturas epocales, siempre abiertas; o según tesis totalizadoras, siempre posibles si usan los contrafuertes de una lengua densa. No se trata pues solamente de reconstruir series diacrónicas de *facta et acta,* como si sus eslabones hubieran darnos el *sensus* religioso, pacientemente inquirido ya por los eruditos romanos, nuevamente interrogados por los humanistas del renacimiento, y desde Vico en adelante, sometidos a erudiciones epocales, francamente contradictorias.

Precisamente un tercer giro de nuestras reflexiones actuales conciernen a tales relecturas, de cuyas resonancias críticas deducimos la compleja tesitura de la herencia religiosa arcaica en la Roma consular y augustea. También aquí aparecen tendencias de la investigación y de la hermenéutica, difícilmente compatibles entre sí, aunque siempre procuran un reexamen cuidadoso de algunos fenómenos sorprendentes.

Distinguiríamos una orientación representada por Bailey, Rose, Fowler, ligada a una reintepretación animista de la religión romana, concebida en el marco de la noción de *mana,* si se toma el término melanesio, hoy parcialmente relegado, o del contexto típico del término *orenda,* tomado del lenguaje de los iroqueses. Tales descripciones y conclusiones se han aplicado por ejemplo a la difícil cuestión del *numen* latino, sobre cuyos perfiles semánticos agregaré algunas precisiones después.

Una segunda gran corriente de relectura crítica se espejaría en el método y en las conclusiones, largamente elaboradas, de G. Dumezil, que se ubican a su vez en un marco mayor: la consideración estructuralista propia de la actual tendencia en los estudios de religiones comparadas. "La teoría fundamental reside en postular que las estructuras de la religión en sus ritos y en sus mitos tienen una estrecha relación no con especulaciones pre-filosóficas (como se pensaba en el siglo XIX), sino con la organización y los requerimientos de la vida social" (Boyancé, *op. cit.* pág. 5). Esta tésis hubo de consolidarse justamente con el estudio de los antecedentes romanos, cuyo esquema arcaico y conservatista, subrayado por Dumezil, fue confrontado con los datos del área oriental, con precisas referencias indostánicas e iránicas, y con datos del dominio occidental, en el campo de los fenómenos célticos y germánicos. Según Boyancé, el origen de esta hermenéutica de Dumezil debe buscarse en los trabajos de J. Vendryes.

Así nace el esquema de las funciones sociales, soberanía, fuerza o manifestación, fecundidad y multiplicación: Júpiter, Mars, Quirinus. Tal tripartición religiosa romana arcaica reflejaríase en la tripartición social arcaica de los orígenes de Roma: Ramnes, Luceres, Tities.

En tercer lugar, avívase por recursos nuevamente desembozados la vigencia de una *enérgeia* combinatoria, que anima, despliega, configura, reduce a límites congruentes lo que vive de una sola raíz promotora. Es esta condición singularísima de una religión arcaica que trasciende los motivos críticos de Fowler, Bailey o Dumezil, lo que nos retorna a la semántica lingüística y por ende a una relectura más atenta de todos los textos. Es esta constancia de una combinatoria semántica del *sensus* religioso romano, lo que invalida la hipótesis de una descendencia etrusca, como si Roma fuera un ámbito para un antiguo trasiego lidio; y la que invalida también la hipótesis, bastante extendida y afincada de una perención del *substratum* latino, hespérico, saturnio frente al esplendor crepuscular de la religión griega. No todo es tan simple. Al contrario, hasta el período de

la confrontación final con el cristianismo e incluso en la recepción religiosa por la constelación espiritual del Evangelio, la religión romana arcaica y clásica conservó una impronta de *enérgeia* manifestante-manifestada, unificante o pluralizada, semántica, ritual y gestática que hacía del mundo un espacio sincrónico de perduración suscitante, y del hombre un centro de referencia para todas las combinatorias posibles, en particular las de la tierra, la sombra genésica, la lumbre decisoria, los *facta* recapitulatorios y los *acta* innovadores. El sentido de la historia romana propuesto en el verbo *condere* afinca precisamente en ese territorio de la penumbra generativa, de cuya potencia numinosa es expresión lo que llamamos en las ciencias histórico-filológicas "religión romana".

En mi sucinta repartición crítica, podría hablarse pues de tres modelos fundamentales para definir carácter y contenidos de la religión romana o de la *Römische Religionsgeschichte.*

El primero corresponde a soluciones fenoménicas, por acumulación y trasiego de *facta et acta* históricos, que fungen en determinada documentación empírica: piedra, muro, ánfora, barco, lanza, texto epigráfico, texto literario, etc.

Las soluciones comparatistas, estructuralistas, integran el segundo modelo. Ellas aplican en definitiva el viejo método de la gramática comparada, o de la lingüística histórica, y la religión romana es un epifenómeno de aquellas constancias, un territorio de indagación para la indagación de la mente. Por eso, incluyo también las innumerables orientaciones psicosociales, cuyo mejor ejemplo por su moderación y su equilibrio estaría en el libro de M. Jean Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris. Payot, 1957.

Si para el primer modelo podemos decir que perdura el espíritu de Vico y de su Ciencia Nueva, para el segundo modelo prolóngase la visión de Franz Bopp, de cuya obra se ha cumplido el sesquicentenario, en medio de un gran silencio por lo menos en nuestra América. Sin embargo, como recuerdan ahora los filólogos germánicos, fue F. Schlegel quien puso los fundamentos de la gramática comparada y de la lingüística histórica, que condujo primero a una polémica con Franz Bopp a propósito de las flexiones del indoeuropeo, y segundo a un olvido total de las grandes intuiciones de Schlegel. Parece que nos alejamos de nuestro tema; pero no. El mecanicismo flexional de la gramática comparada se trasladó también a la historia de las religiones (en el área clásica) y derivó hacia el estructuralismo funcionalista en donde hoy nos encontramos. Pero las concepciones de F. Schlegel eran otras.

El tercer modelo finalmente sería el modelo de las integraciones semánticas, que permiten concebir la religión romana como la energía de la semántica latina, y a ésta como memoria del *sensus,* construida por centros y campos de variable inserción innovadora o recapitulatoria, en un invariante histórico que expresarían los términos *religio y numen*, por ejemplo.

Al modelo analítico de Vico, al modelo mecanicista de Bopp, añádese pues el modelo semántico-musical de Schlegel que tiene sus correspondencias en las concepciones modernas de Walter Otto, por ejemplo. Esta tercera vía impone desde luego una relectura que desentrañe e innove, como propone nuestro ilustre colega francés Pierre Boyancé, atentos a una norma filológica de reasunción clarificadora para vastos capítulos de la *Römische Religiongeschichte.* Por ese camino nos internaremos en dos momentos de un solo peregrinaje: la meditación sobre ciertos vocablos originarios de la antigua gleba romana, y el reexamen de dos pasajes de la *Eneida* de Virgilio, de un inequívoco interés para develar ciertas penumbras de aquellos relegados orígenes latinos, hespéricos, saturnios, romanos.

2

Partiremos de dos términos que ya los escritores y poetas de los siglos II y I a.C. consideraron densos, característicos y, por qué no decirlo, enigmáticos. No haré por cierto el recuento exhaustivo de la serie fenoménica lingüístico-filológica, que supongo más o menos conocida, sino que adelantaré más bien conclusiones provisorias.

En primer lugar, el mismo término *religio* de tantas resonancias en la historia de Roma, en la filología crítica de tres siglos, en el espíritu de las lenguas occidentales. Un verdadero centro semántico de la romanidad y por trasiego inesperado de la germanidad y de la romanicidad. Como el término "cultura" recela todavía un latido de aquella antigua *enérgeia* del Lacio, como si el dios Saturno exiliado desde las alturas solares cosmogónicas se recatara en la penumbra de una gleba lingüística que expandió los lindes del espíritu, según lo que Virgilio dice de Júpiter; *curis acuens mortalia corda.*

Ahora bien, por cualquiera de las cuerdas etimológicas, pero sobre todo lo que se afinca en *relegĕre - religĕre* clarifícase el contexto de *religio.* Pues de esto se trata: no de un contenido "religioso", sino de una inserción apropiada que convoque los *praesentia numina* y repliegue los *numina laeva. Religio* o *religiones* determinan pues escrupulosas identificaciones, nombres, funciones, propiedades, jerarquías, o resumiéndolo todo en un neologismo que forjo *pour le besoin de la cause,* determinan u ocasionan sincronías, acordes, o campos semánticos indigéticos, cuya *enérgeia* es única. Pero mi recapitulación semántica podría inducir a ciertas confusiones, si se pensara exclusivamente en una perspectiva diacrónica. *Religio* es por el contrario, tal como he sugerido, una partitura sincrónica, en la *res* manifestante, y diacrónica en el rito evocador, promotor y generador de otras sincronías que dependen del lenguaje del augur.*Religio* es pues una sincronía de relaciones actuantes, en la natura y en el son, en *res* y en *verbum,* y por ende una memoria que recoge ampliaciones, restricciones, perfiles, o que canaliza y deja sin obstáculos la fuente de la *vis* profunda de la tierra y el curso de sus interacciones creadoras (en el sentido latino clásico del verbo *creare).* Por ende, *religio* es "recoger, reconocer, releer, reactualizar, referir". *Religio* es siempre relectura sincrónica, que da noticia a mi ver de la caída del artículo analítico en el latín de los orígenes ancestrales. Virgilio nos da la medida de esta "relectura" en un pasaje muy estudiado de Georg. I. 269-272:

Quippe etiam festis quaedam exercere diebus
Fas et iura sinunt: rivos deducere nulla
religio vetuit, segeti praetendere saepem,

que servio comenta: *ad religionem fas, ad homines iura pertinent.*

[Por lo demás también en días festivos pueden
ejecutarse algunas cosas, pues la norma sagrada y los
cánones comunes lo permiten: ninguna religio
impide reconducir cursos de agua, rodear de un cerco
los sembrados].

El comentario de Servio no nos aclara mucho por cierto. Virgilio en todo caso distingue: *Fas, religio, iura.* Son tres esferas sobre las que planea en Roma el sentido de *numen* (en lo que trasciende absolutamente) y de *lex* (en lo que accede a la proferición). Pero *religio* parece *relegĕre* todo, desde *numen* a *lex.*

Semánticamente pues *religio* sería el territorio de la absoluta presencia de la palabra

y la memoria, de la absoluta contigüidad de la sombra genésica y de la lumbre dirimente, del son que evoca y el gesto que imposta, presencia también de la absoluta referencia sincrónica, que permite explorar, definir y fijar nuevos espacios numinosos, que los *nomina* augurales inscriben en la *religio*, en la memoria ritual, escrita o no. Roma sería la suprema *religio*, pues en su espacio acontece sincrónicamente la *antiquitas* que colma de energía semántica los *facta et acta* de un corte epocal.

Creo que esto es lo específicamente latino, romano: nada griego, nada etrusco, nada céltico aparentemente recélase en esta *"religio"*, concebida como esa partitura abierta en la combinatoria, pero ceñida en el ritmo y en el rumbo, en esta sincronía de *antiquitas* (de la raíz genésica) y de *fas*, encarnado en el corte epocal. Una circularidad holística, totalizadora anuda *numen, fas, imperium, religio, ius, lex* (por mencionar sólo hitos decisivos), y en la polaridad que establezco entre *numen et lex*, *religio* sería absoluta mediedad semántica, sin la cual nada podría acontecer, ni en la natura ni en la cultura, diríamos según distinciones modernas.

Pasemos al término *divinatio*. Cicerón le ha consagrado como sabemos un denso tratado, que es haora motivo de estudios más profundos. Sigo la edición de Arthur Stanley Pease (1920-1923), reproducida por la *Wissenschaf tliche Buchgesellschaft*, Darmstadt, 1963. Simplemente quiero recordar el primer párrafo del prólogo, que dice:

> *Vetus opinio est iam usque ab heroicis ducta temporibus eaque et populi Romani et omnium gentium firmata consensu, versari quandam inter homines divinationem, quam Graeci μαντική appellant, id est praesensionem et scientiam, rerum futurarum. Magnifica quaedam res et salutaris, si modo est ulla, quaque proxime ad deorum vim natura mortalis possit accedere. Itaque ut alia nos melius multa quam Graeci, sic huic praestantissime rei nomen nostri a divis, Graeci, ut Plato interpretatur, a furore duxerunt.* (I.I. 1.)

> [Hay una vieja creencia, transmitida ya desde los tiempos heroicos, y confirmada también por consenso del pueblo romano y de muchas otras estirpes, que una cierta *divinatio*| se ejerce entre los hombres: llámanla los griegos mántica, esto es, anticipada sensibilidad y ciencia de las cosas futuras. Maravillosa cosa por cierto y además benéfica, supuesto que exista, y si por ella la naturaleza mortal pueda acceder cercanamente a la energía de los dioses. Así pues como en muchas otras cosas, también en ésta los romanos de un modo más significativo derivaron el nombre de la cosa *a divis* (del término dioses), los griegos en cambio, según interpreta Platón, de "delirio"].

He aquí pues el centro semántico de *divinatio*, explicado por Cicerón de manera muy nítida. En romance "adivinación" cambia por completo la perspectiva semántica, por influencia creo del vocabulario cristiano, o en francés *dévinement*, que implica otro rumbo totalmente diferente a causa del sufijo. La fisura que intermedia entre la *divinatio* ciceroniana y la "adivinación" que encontramos tempranamente en romance, propone una interesante reducción lingüística para explorar el hundimiento de la semántica arcaica del latín. ¿Cuándo aconteció y por qué?

En la *divinatio* la *vis divina*, o la *vis deorum* o *numina deorum* invade al hombre, lo colma de su energía totalizadora u holística, se hace ciencia en él, y pasa pues de la categoría de *vis* a la de *praesencio* o de *scientia*. No es el ritmo inverso, como algunos equi-

vocadamente interpretan, contraviniendo las precisas explicaciones de Cicerón. Por lo demás el texto de la frase *proxime accedere ad deorum vim* retorna al hombre epocal a la *antiquitas,* cuyo signo es precisamente lo que sentencia la frase.

Considero que ésta es una noción arcaica que debemos confrontar con *religio, numen, indiges, imperium, sacer, pius, ius, etc.* No puedo extenderme, claro está, para cada caso, pues sería fatigoso e impropio de una comunicación sucinta. Prefiero delinear mi tesis en una orientación recapitulatoria, a saber: Hay en el vocabulario arcaico latino, en cuanto a valores religiosos propiamente dichos, una jerarquía de concentración, o un principio de expansión y designio operativo, lo que en ese vocabulario reza según la frase *vis deorum.* El sentimiento de esta sincronía actuante, sin interrupción posible, cuya primera inserción, contra lo que se cree, sería el mismo lenguaje, y de allí la equipotencia entre *numina y nomina deorum,* fundaría pues la potencia semántico-ritual operativa de la palabra. La palabra es pues absoluta mediedad para los *facta et acta* del hombre. A su vez la memoria ritual, cultural, histórica, resolutiva, ordenadora ha reforzado la combinatoria semántica y lingüística de este sistema; conservado en la lengua de los augures, ha refluido a la poesía y a la retórica y ha generado en un invariante arcaico variables epocales, que son mayormente las que nosotros conocemos desde el período de Ennio, Catón, Accio, Lucilio, etc.

Lo que Cicerón explica de la *divinatio,* o sea, una *vis* o *enérgeia* que de los dioses penetra en el hombre y le hace convivir otras condiciones y otros horizontes, está plenamente confirmado en el sentido de *numen* y en el sentido de *imperium,* vocablo que integraría también aquella estructura lingüística arcaica, según valores religiosos perdidos probablemente después del período augusteo, y ciertamente extinguidos desde la época de Trajano.

En el caso de *numen* y su semántica nuevas interpretaciones han insistido, en su categoría específicamente romana, nuevos asedios lingüísticos y filológicos han procurado reavivar la función decisiva de su connotación histórica y augural, para comprender la índole inconfundible del hombre romano y de la cultura romana. Entre el tratamiento que hace C. Bailey en su libro *Religion in Virgil,* Oxford, 1935 (pág. 60-69) y el capítulo que le consagra P. Boyancé, en su libro ya citado, 1972 (pág. 2 y sgs.) han pasado casi cuarenta años, en cuyo lapso debemos reubicar someramente las orientaciones ya recordadas.

Prefiero recapitular constancias fundamentales, que de los textos preclásicos, comenzando por los fragmentos de Accio hasta una curiosa expresión de Lucrecio (libro III. v. 114), configuran un campo semántico que haría de *numen* la trascendencia e inmanencia absoluta de todo el sistema de la *religio* romana arcaica, según los rasgos propuestos. Ese campo semántico se expresaría en tres o cuatro parejas lexicales, a saber:

numen et nomen

numen et imperium

numen et vis

numen et momen

De estas alineaciones semánticas, obtenidas de la lengua literaria del siglo II a.C., nos interesa ahora de modo particular el que registra el binomio *numen et imperium*[3].

3. Cf. el análisis semántico de estas fórmulas en mi comunicación *Ennio, Poeta Fundante,* en SEMANAS DE ESTUDIOS ROMANOS, T. III/IV, (Valparaíso, 1986). pág. 81 y sgs.

Sin entrar a dirimir etimologías cuestionables los dos son términos estrictamente latinos, los dos evocan un modo de presencia de una *vis sacra* que tiende a incorporarse a la historia, a determinar repercusiones variables sin perder el signo de referencia a un centro irradiante, promotor que asume y desglosa.

En cuanto a *numen,* la palabra ha sido contrapuesta por quien habla al término griego *mysterion,* y he hablado así para el caso de la Hélade arcaica de la experiencia religiosa mystérica, y para el Lacio de los orígenes primevales de experiencia numinosa.

Imperium a su vez corresponde a una intervención del hombre, inserto en la *religio* ancestral. Su contenido semántico generalísimo correspondería a la *vis sacra* de la *humanitas* en la natura genésica. Es pues un término incluido para mí en el vocabulario más arcaico y que junto con *numen* definiría los dos centros semánticos interactivos. Por un lado la *vis deorum* y por otro la *vis hominum.* La palabra *imperium* no parece responder a ninguna de las etimologías aducidas por la historia lingüística, en particular aquélla referida al verbo *parere.* Pero éste es un problema que nos apartaría de la cuestión que nos preocupa ahora.

El fundamento de la *religio* romana y de Roma comenzaría justamente en esta articulación fundante, que para Ennio y Virgilio se traduce en una historia de la tierra saturnia, luego en una historia de la estirpe y, en fin, en una historia de Roma. Si se me permite la reducción analítica en un sistema congruente, la concentración originaria de *numen* es *imperium,* la manifestación de *imperium* es el *nomen:* Roma, y la ciudad de orígenes cosmogónicos-divinos, mítico-históricos, e histórico-fácticos es de modo absoluto *religio* en todo el sistema que trazo. *Numen* se encarna en *imperium, imperium* en Roma, Roma realiza la *religio* constitutiva de toda relectura, de todo *relegere,* en los complejos significados que este verbo adquiere en el sentimiento augural de la palabra que funda, elige, repliega, reordena, la palabra apokatastásica y ankephalaiótica, por excelencia.

Ennio y Virgilio reinterpretaron cada uno en su corte epocal esta inserción numinosa. El primero después de las guerras púnicas y etólicas, el segundo después de la *discordia civium,* que describe ya la égloga I y que amenazó destruir a Roma y a sus muros ancestrales, por una suerte de perjurio que la equiparaba a Troya. Por esto la fundación de Roma ha ocupado un lugar fundamental en los *Annales,* y precisamente es Cicerón el que nos transmite en el tratado ya evocado el gran fragmento épico, que he comentado en otra disertación, leída en esta misma congregación de estudiosos en una de las Semanas Romanas que precedieron. Asimismo entendemos que Ennio parece inclinarse por una etimología del nombre de la ciudad que aduzca la semántica de "fuerza", de *vis sacra,* y que podríamos deducir entre otros del frag. 470:

Fortes Romani sunt tamquam caelus profundus

Roma es pues la *vis imperii,* e *imperium* la vis *numinis* o *numinum,* y en esta regencia intrasemántica crece la sincronía de *religio.* Si es así, como parece, ¿qué es *imperium?*

Creo que nuevamente debemos recurrir a Cicerón y a su tratado *de republica,* para entrever mejor la densidad de esta semántica recapitulatoria. Desde luego interpónese ya en el gran prosista una relectura estoica, probablemente en cuanto a la concepción de la naturaleza del hombre y de la sociedad, que a mi ver no anula, sin embargo, sino que prolonga la arcaica impostación de *imperium.* No podría ser ahora ni el caso ni el tiempo para disponer una análisis minucioso del vocabulario y la semántica histórico-

política de este tratado fundamental. Sólo quiero recordar dos motivos que sobresalen, sin duda, incluso por su diestro relieve en la composición del diálogo, al comienzo y al fin.

El primer motivo corresponde al tema de la ciudad y a la fundación de ciudades. Cito sólo el texto más importante que dice: *neque enim est ulla res in qua propius ad deorum numen virtus accedat humana, quam civitatis aut condere novas, aut conservare iam conditas* (I. 7.12). Notable resulta sin duda la clara distinción *numen deorum – virtus humana,* y la anábasis correspondiente en el curso de la historia fáctica, según la fundación de ciudades.

El segundo motivo constituye la reflexión final del diálogo en el *Somnium Scipionis.* Cito la sentencia recapitulatoria, para abreviar la exposición; dice así: *homines sunt hac lege generati , qui tuerentur illum globum, quem in hoc templo medium vides, quae terra dicitur* (3.15.20). Al destino incambiable del género humano, se suma, porque lo corona, "fundar ciudades", con todo lo que ello implica en la noción ciceroniana de *res publica,* y por ende en la existencia de *imperium.* Entre los dos párrafos y los dos contenidos conceptuales se podrían desplegar constancias semánticas de *numen/imperium,* que Cicerón, aunque inspirándose también en fuentes estoicas, como presupongo, deriva sin embargo del significado primitivo del latín arcaico.

En fin, para cerrar este capítulo que atañe a la relación originaria entre *numen deorum, imperium, Roma,* en la perspectiva sumariamente descrita, es Virgilio quien proporciona una interpretación comprensiva fundamental, en un largo pasaje de *Eneida,* libro VIII, frecuentemente discutido, aunque por otros pormenores. Más aún, considero ese libro VIII de la *Eneida,* encuentro de dos exiliados (Evandro y Eneas) en la Hesperia fecunda, en el contorno de los trasfondos tiberinos y de las colinas salvajes, un tramo épico que refleja la meditación virgiliana sobre la religio romana, sobre la inhabitación de *numen deorum* en *imperium,* y de éste en Roma que adviene, más allá de la categoría epocal del exilio y de la guerra. Citemos una parte fundamental de todo el pasaje (Lib. VIII. v. 306-369, la traducción corresponde sólo al comienzo del discurso de Evandro, v. 313-315, y a la mención de la "colina numinosa", v. 348-354): Entonces el rey Evandro, fundador *(conditor)* del alcázar Romano, dijo: ninfas del lugar y faunos ocupaban estos bosques y una raza de varones nacida de troncos y del duro roble ... Desde aquí sigue Evandro su ruta hacia la sede Tarpeia y el Capitolio, de dorados esplendores ahora, antaño erizado de silvestres espinares. Ya entonces un incontrastable sentimiento religioso del lugar aterraba a los medrosos campesinos, ya entonces se estremecían por estas rocas y esta selva. A este bosque –agrega– a este collado de frondosa cumbre lo habita un dios, no sabemos cuál; los árcades afirman haber visto al mismo Júpiter. [...]

3

Hay desde luego otros accesos a la semántica religiosa romana, que no anidan exclusivamente en el vocabulario ancestral, sino en la mente religiosa que trasiega ese vocabulario y provoca complejas reasunciones religiosas, en el sentido de un contexto lingüístico y de un contenido recapitulatorio y comprensivo, trocado en estructuras significativas. Es desde luego otro plano de la semántica religiosa latina, a veces relegado en el comentario histórico ocasional, pero sin duda muy importante en la dimensión concreta del

hombre romano en la antigüedad. Hablamos en este caso de estructuras semánticas concretas, no de estructuras funcionales, en el sentido de Dumezil o Bayet.

Tal sería el caso de la plegaria, acontecida con características muy particulares en el horizonte arcaico del Lacio, o el caso de la *divinatio* en el sueño, cuyos valores no resultan siempre claros, en la mera descripción psíquico-naturalística del fénomeno.

A su vez en este capítulo se abren dos caminos complementarios: el relevamiento de los signos elementales por una investigación que con ese material extraido, de diverso modo y con diversa fortuna, entre los vastos testimonios documentales de la antigüedad, reconstruye una semántica; o bien, el reexamen de una semántica *in situ,* a través de textos que exhiben importancia decisiva para una comprensión más congruente de la religión antigua.

Ahora bien, la plegaria romana constituye en ese sentido, desde los orígenes arcaicos, pasando por las edades literarias hasta su confluencia con el cristianismo, un documento invalorable para entender la mente romana. Desde Catón a Rutilio –si se trata de textos elaborados por un designio expositivo o lyrico– hallamos abundantes recursos, que nos permiten afirmar que el hombre romano es un "hombre en la plegaria", cuya semántica lo construye desde adentro no sólo como una interioridad característica, sino sobre todo como una dimensión antropocósmica, bastante diferente de la griega. Es esta dimensión la que constituye el plano propiamente semántico, desembozado como una verdadera patencia arcaica: en ella la energía numinosa que es para el latín y para el romano la inhabitación de los orígenes trasiega, esplende, fulgura, irradia, reasume en la penumbra telúrica, o simplemente propone una existencia no discriminada en los fenómenos mostrencos, que sin embargo están anudados al hombre, y en el hombre a la plegaria. Y es aquí donde se plantea uno de los problemas fundamentales, soslayados a veces por las corrientes críticas aducidas: me refiero a la imbricación entre rito sacrificial, o convivial, o etiológico y funerario, y semántica redintegrativa o promotora, y en mi terminología "semántica fundacional y katastásica". Pues no del rito surgió la semántica a que me refiero, sino por el contrario de la semántica surgió el rito. Desde luego, es éste un postulado que no niega posibilidades sincrónicas o diacrónicas, de variable precedencia o resonancia, sólo define ciertas fronteras de radicación absoluta, o en el verbo gestuante, o en el gesto que acepta o reclama el son, cargado de *sensus.*

Virgilio es en este sentido fuente de inagotable reflexión filológica, ya desde los antiguos escoliastas. No es posible, por supuesto, trazar la curva completa de la plegaria en Virgilio. Sin embargo, quien estudie esa curva con atención recapitulatoria podría tal vez inducir categorías fundamentales, que el poeta subraya, pero también como una discreta apelación o trasfondos inequívocos, que subyacen en la saga reelaborada o reinterpretada por el poeta.

Para resumir de modo muy sucinto lo que quiero sugerir o definir, tomemos como ejemplo el libro IX de la *Eneida,* y en éste precisamente dos plegarias brevísimas, pero intensas. Deberíamos comenzar por una descripción de la estructura concreta, del siguiente modo: 1) el último tercio (libros IX, X, XI, XII), dentro de la segunda mitad del poema, y a su vez en éste la curva total desde la plegaria de Eneas; 2) en este holon deberíamos perfilar la estructura del libro IX, y la sutil variación desde el libro VIII (la edad áurea de Evandro y los ritos que allí acontecen) al libro IX, comienzo de la guerra cruel; 3) la figura de Turno, hespérico, itálico, rútulo, etc., contrapuesta sutilmente por Virgilio a la figura de Niso, anatólico, lydio, troyano, etc.; 4) finalmente el texto de cada momento que incluye sendas plegarias (IX. v. 16-24) (IX. v. 403 - 409) y por supues-

to el análisis de cada texto congruente. Sería fatigoso hacerlo ahora. Sólo deseo proponer mis conclusiones sumarias, sujetas desde luego al rigor de una relectura filológica, como la que reclama Pierre Boyancé.

La plegaria de Turno ocurre en la aurora y en su lumbre creciente, pero tiene el signo del agua, sin templo, sin ara, sin decoro ritual, sólo un gesto muy significativo:

medium video discedere caelum
palantisque polo stellas. sequor omina tanta,
quisquis in arma vocas'. et sic effatus ad undam
processit summoque hausit de gurgite lymphas
multa deos orans, oneravitque aethera votis.

¿Acaso es esto *religio* en el sentido latino, romano, arcaico y clásico? Creo que sí, más creo que es fundamento de *religiones,* según la semántica que se deduce de Cicerón y Lucrecio: *sequor omina tanta,* después *hausit lymphas,* y añade el poeta *orans deos.*

La plegaria de Niso ocurre en el campo de combate, es una esplendorosa noche lunar:[4]

suspiciens altam lunam et sic voce precatur:
tu, dea, tu praesens sucurre labori,
astrorum decus et nemorum Latonia custos.
si tuis unquam pro me pater Hyrtăcus aris
dona tulit, si qua ipse meis venatibus auxi
suspendive tholo aut sacra ad fastigia fixi,
hunc sine me turbare globum et rege tela per auras'.

Aquí tenemos el culto de Diana, el culto anatólico y troyano, que este joven guerrero, exiliado de su tierra y sus dioses, pronuncia por última vez en trágicos y conmovedores momentos, como sabemos, Perime lo que no es del Lacio, porque se preparan los fundamentos romanos en la hespérica e ignota tierra del Tíber, al que curiosamente Virgilio llama Lydius Tiber, es decir, etrusco. Muchos problemas hay aquí. Resumo mis conclusiones.

La muerte de Niso y la muerte de Turno implican el fin de un ciclo anatólico e itálico pre-enéidico. Esas dos muertes en su congruente *religio* anuncia la *religio* de los *di indigetes,* que Virgilio ha invocado en las Georgicas, por otras circunstancias históricas. Aquí la estructura de la plegaria como la propone Virgilio destacaría la semántica principal al de la "palabra" sobre el rito, y en el rito el contexto telúrico, de suma importancia en la *religio* romana.

Ahora bien, ¿cuándo, cómo y por qué aconteció entonces el paso de los *numina/omina* a los *nomina/vota* y se estableció la *religio* de la tabulatura augural? Virgilio nos advierte, pienso que con intención recapitulatoria, frente a las polémicas de los círculos augusteos, sobre una totalidad religiosa, que se columbra en los tiempos que llamo enéidicos y trasiega hacia los tiempos romanos, según lo puede haber estudiado en Ennio. Sea como

4. Para toda esta confrontación, cf. mi libro *Vergili Regeneratio Lyrica* (La Plata - Buenos Aires, 1987), en particular el cap. III pág. 94/sgs.

fuere la religio augural de los *numina/nomina* hunde sus raíces en la Hesperia fecunda y en un lenguaje que trasegó la herencia del segundo milenario a.C., y progresó hacia la encarnación del *numen,* del *imperium* y de Roma. Pues es ésa la serie congruente, que sostiene la totalidad estructural de la *religio* romana, según este brevísimo – y discutible análisis semántico por cierto: primero *numen,* segundo *imperium,* tercero *Roma,* o para formularlo en el estilo de mis sentencias contradictorias: no de Roma nació el *imperium,* sino de *Imperium* nació Roma. Esta es la historificación del Numen, que es a su vez *enérgeia* lingüística. En ésta se funda la *religio,* lo que concordaría por supuesto con su relegada y arcaica etimología.

SEMANTICAL PROFILES OF ROMAN RELIGION

Hermeneutical currents on Roman Religion in the late 50 or 60 years are summarized by the author in brief initial paragraphs and he suggests a leading confrontation between two, already classical works, about the History of Roman Religion within the germanic bibliography: the one by G. Wissowa and the second by K. Latte.

The author insists on the necessity of reasserting the philological rereading, according to the pattern of P. Boyancé, whose words precisely claim the philological accuracy, as a first critical condition. He tries to redefine the semantics of *religio, divinatio, numen,* etc., and determine a context of classifier synchronies, that would have already been impossed since the origins of Rome, but become extremely important from Ennio on.

He finally points out and comments some passages by Virgil, particulary Turne Prayer (Aeneid, IX.16-24) as well as Niso's (Aeneid, IX.402-409), as a sign of two different mentalities that merge in the Roman one (according to Virgil): hesperics and anatolics, which allow us to discriminate certain features in the first one intentionally underlined by the mantuan poet. From all these comments, the author infers a generative semantical relation between *numen, imperium, Rome,* whose essence unmistakably belongs to the profile of a numinosical religion, different in that point to the Greek one.